Realgymnasium

und

Gymnasium

in

Hagen.

Vierundzwanzigster Jahrgang.

Inhalt:

Die Bedeutung der Reden in Platons Phaedros vom ordentl. Lehrer Dr. Fr. Thedinga.

Hagen, 1883.
Buchdruckerei von Gustav Butz.



Die Bedeutung der Reden in Platons Phaedros.

Auf den Freund und Bewunderer Platons übt der Dialog Phaedros immer aufs neue einen eigenartigen Reiz aus, der ebensowohl in den Vorzügen als in den Schwächen dieser Schrift begründet liegt. Ausserdem drehte sich um den Phaedros hauptsächlich der Streit zwischen den Anhängern der beiden Hypothesen über die schriftstellerische Thätigkeit Platons, der Schleiermacher'schen auf der einen und der Hermann-Stallbaum'schen auf der anderen Seite. Schleiermacher hatte den Phaedros für die Erstlingsarbeit Platons erklärt und behauptet, dass alle folgenden Schriften nur den Zweck hätten, verschiedene Seiten des in seinen Grundzügen von vornherein fertigen philosophischen Systemes zur Anschauung zu bringen, also der Selbstdarstellung Platons zu dienen; dem gegenüber behauptete K. F. Hermann und mit ihm Stallbaum, Susemihl und andere, Platon habe sich während seiner Laufbahn als Philosoph und Schriftsteller erst selbst nach und nach entwickelt, jede Schrift kennzeichne demnach den philosophischen Standpunkt, den Platon während ihrer Abfassung einnahm. Namentlich die Ideenlehre sei ein ziemlich spätes Erzeugnis seines Geistes, so dass der Phaedros, der diese Lehre bereits unzweideutig enthält, nicht an den Anfang, sondern vielmehr auf den Höhepunkt der literarischen Thätigkeit des Philosophen zu setzen sei.

Es kann heute wohl als ausgemacht betrachtet werden, dass in diesem Streite, wenigstens soweit es sich um den Phaedros handelt, die Schleiermacher'sche Hypothese das Feld behauptet hat. Die von Spengel in seiner Schrift „Isokrates und Platon" eingeleiteten und von Reinhardt (de Isocratis aemulis) fortgeführten Untersuchungen über das Verhältnis des Platon zu Isokrates, die Darlegung der Polemik zwischen den beiden Männern und ihre gegenseitige Bezugnahme auf einander in ihren Schriften, haben in Verbindung mit den bekannten chronologischen Daten aus ihrem Leben mit überzeugender Klarheit dargethan, dass der Dialog Phaedros, wenn auch nicht gerade die Erstlingsschrift Platons, so doch eine von seinen ersten ist und von ihm in jugendlichem Alter verfasst sein muss. Da nun der Phaedros — was hier nicht näher begründet werden kann — eine Encyclopaedie und das Programm der Platonischen Philosophie enthält, so trat demnach der Philosoph als junger Mann mit einem in seinen wesentlichen Grundzügen fertigen Systeme an die Oeffentlichkeit, dessen grossartige Conception und künstlerische Durchführung ihn in die Reihe der ersten Philosophen aller Zeiten gestellt haben. Diese Thatsache, die nur den überraschen kann, der vergisst, dass das Erkennen des Genies ein wesentlich intuitives, nicht synthetisches ist, ist für unsere Beurtheilung des Phaedros und des Zweckes, den Platon mit dieser Schrift verfolgte, von der grössten Wichtigkeit.

Bei dem Streite um die Abfassungszeit wurde das Verständniss des Dialoges selbst seit Schleiermacher wenig gefördert, und doch fordert die eigentümliche Composition gerade dieses Gespräches mehr als die eines jeden anderen zur Frage nach dem Grundgedanken auf. Denn der Phaedros besteht aus zwei sehr scharf von einander geschiedenen Theilen von sehr verschiedenartigem Inhalt, deren gemeinsames Band keineswegs auf der Hand liegt. Der erste Theil enthält ausser einer Einleitung, die uns mit den Personen und dem Orte des Gespräches bekannt macht, drei Reden über die Liebe, von denen namentlich die dritte durch einen so reichen Inhalt und so erhabenen Gedankenflug sich auszeichnet, dass der Leser unwillkürlich den Schwerpunkt des Ganzen in dieser Rede sucht. Um so mehr sieht er sich aber enttäuscht, wenn nun im weiteren Verlaufe der Unterredung jener reiche Inhalt gar nicht mehr berücksichtigt, sondern der ganze umfangreiche zweite Theil von einer Untersuchung über die Rhetorik in Anspruch genommen wird, wobei die drei Reden nur als rhetorische Beispiele zur Erläuterung der gerade besprochenen Regeln herangezogen werden.

In seiner Abhandlung „Zur Erklärung des Platonischen Dialogs Phaedros"[1]) hat nun H. Bonitz mit der ganzen diesen hervorragenden Forscher in der Erklärung platonischer Dialoge auszeichnenden Meisterschaft und Klarheit den Nachweis zu führen unternommen, dass „die Rhetorik und im weiteren Sinne die gesammte Kunst der Gedankenmittheilung den einheitlichen Gesichtspunkt des Dialoges bildet." Bonitz tadelt Schleiermacher, welcher mit einer Ueberzeugungskraft, die es überflüssig mache, den Beweis von neuem zu unternehmen, die Beziehungen aller Glieder der Composition auf diesen Zweck (die Rhetorik) nachgewiesen habe, gleichwohl aber die Rhetorik nur für die äussere Schale erkläre, während die Philosophie selbst und ganz dasjenige sei, was Platon hier als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreise. Mit grosser Kunst weist Bonitz nach, dass alle Fäden des Gespräches dem einen Ziele zugewendet seien, „theoretisch darzulegen und an Beispielen nachzuweisen, welche Bedingungen die Rhetorik erfüllen muss, wenn sie auf die Würde einer Kunst Anspruch machen will." (p. 264.) Dieser Nachweis ist allerdings als vollkommen gelungen zu betrachten, aber bedenklich ist dabei doch, dass dann der ganze I n h a l t der drei Reden des ersten Theiles für ein rein zufälliger und für den Zweck des Dialoges gleichgültiger angesehen werden muss. Dazu wird man sich aber schwerlich verstehen können, wenn man bedenkt, dass diese Reden vom E r o s handeln, von dieser Triebfeder zur Philosophie, die im Platonischen Systeme eine so bedeutende Rolle spielt, dass Platon ihr noch besonders den Dialog Symposion gewidmet hat. Auch muss Bonitz selbst zugeben (p. 264), dass es nicht zulässig sei, den umfassenden und mit unverkennbarer Vorliebe ausgeführten Theil der dritten Rede, in welchem theils in lehrhafter Weise, theils in der Form des Mythus von dem Wesen und den Wandlungen der Seele gehandelt wird, als blos rhetorisches Beispiel anzusehen. Zwar gelingt es Bonitz, wenigstens e i n e Beziehung auch dieses Theiles auf die Rhetorik nachzuweisen, aber es bleibt doch sehr fraglich, ob dadurch eine solche Durchbrechung der Composition, wie sie thatsächlich vorliegen würde, wenn es sich allein um die Rhetorik handelte, gerechtfertigt werden könnte. Es bleibt vielmehr wahrscheinlich, dass auch der Inhalt der Reden eine tiefere Bedeutung für den Zweck des ganzen Dialoges hat, und um diese ausfindig zu machen, wird es nöthig sein, hier diesen Inhalt einer näheren Prüfung zu unterziehen.

Sokrates begegnet dem Jünglinge Phaedros, der lange bei dem Rhetor Lysias gesessen hat und nun auf einem Spaziergange ausserhalb der Stadt die Rede, welcher jener seinen Zuhörern gehalten, auswendig lernen will. Sokrates ist sogleich begierig, diese Rede kennen zu lernen, umsomehr als Phaedros ihm sagt, sie müsse ihn besonders interessiren, denn sie sei erotischen Inhaltes.[2]) Sie begeben sich nun, zum Zwecke der Vorlesung der Rede unter eine Platane am Jlissos; die begeisterte Schilderung dieses lieblichen Ruheplatzes durch Sokrates veranlasst Phaedros seine Verwunderung darüber auszusprechen dass jener als Athener die nächste Umgebung der Stadt nicht kenne, worauf ihm Sokrates entgegnet, er sei lernbegierig; die Bäume aber könnten ihn nichts lehren, sondern nur die Menschen. Darauf liest Phaedros die Rede des Lysias vor, Sokrates streckt sich behaglich ins Gras, beobachtet aber aufmerksam das Mienenspiel des Jünglings.[3])

Lysias hatte sich zu seiner Rede ein paradoxes Thema gewählt. „Denn die Rede ist an einen schönen Knaben gerichtet und soll ihn bestimmen, in seinen Gunstbezeigungen den verständigen leidenschaftslosen Verehrer dem leidenschaftlich Liebenden vorzuziehen." (Bonitz, a. a. O. p. 254.) Die Gründe, welche hierfür beigebracht werden, sind ohne ein leitendes Princip aneinandergereiht; die Uebel, welche dem Geliebten aus dem Verkehre mit dem Liebenden erwachsen, werden willkürlich, ohne inneren Zusammenhang, aufgezählt und ihnen die Vortheile des Verkehrs mit dem Nichtliebenden gegenüber gestellt. Die Sprache der Rede ist glatt und gedrechselt und der Stil des Lysias so meisterhaft getroffen, dass man vielfach ihm selbst diese Rede hat zuschreiben wollen.

Auf die Frage des Phaedros, ob die Rede nicht nach Inhalt und Form gleich schön sei, erklärt Sokrates, dass der Inhalt wohl kaum dem Lysias selbst genügen würde. Er stellt sich zunächst so, als

---

[1]) Zuerst erschienen in der Festschrift zu der dritten Säcularfeier des Berlinischen Gymnasiums zum grauen Kloster, 1874. Sodann aufgenommen in H. Bonitz, Platonische Studien. Zweite Auflage. Berlin 1875. Ich citire nach diesen letzteren.

[2]) Phaedr. p. 227 C: Καὶ μήν, ὦ Σώκρατες. προςήκουσά γέ σοι ἡ ἀκοή. ὁ γάρ τοι λόγος ἦν, περὶ ὃν διετρίβομεν, οὐκ οἶδ' ὅντινα τρόπον ἐρωτικός.

[3]) Dies geht aus den Worten hervor p. 234 D: Καὶ ταῦτ' ἐγὼ ἔπαθον διὰ σέ, ὦ Φαῖδρε, πρὸς σὲ ἀποβλέπων, ὅτι ἐμοὶ ἐδόκεις γάνυσθαι ὑπὸ τοῦ λόγου μεταξὺ ἀναγιγνώσκων.

habe er nur auf die künstlerische Seite geachtet und den Inhalt für gleichgültig gehalten. Es sei ihm vorgekommen, sagt er, als habe Lysias zwei- und dreimal dasselbe gesagt, so dass er geradé keinen grossen Gedankenreichthum an den Tag gelegt habe. Als aber Phaedros bei seiner Meinung beharrt, erklärt Sokrates sogar, ihm sei während des Anhörens die Brust so voll geworden, dass er sich getraue, sogleich über denselben Gegenstand eine andere, bessere Rede zu halten. Nach einigem Sträuben versteht er sich hierzu, verhüllt aber während der Rede sein Haupt. (p. 234 D—257 A.)

„Ein leidenschaftlich Liebender — so modificirt Sokrates das paradoxe Thema — gibt sich den Schein nüchterner Verständigkeit und sucht die Gunst des geliebten Knaben dadurch zu gewinnen, dass er ihm den Vorzug der verständigen Geneigtheit vor der Liebesleidenschaft erweist.“ (Bonitz a. a. O. p. 255.) An die Spitze seiner Rede stellt Sokrates eine Definition der Liebe und bezeichnet sie als eine vernunftlose Begierde nach dem Körperlich-Schönen, welche die nach dem besten strebende bessere Einsicht im Menschen unterdrückt hat. Im Hinblick auf diese Definition wird sodann untersucht, welche Schäden dem Geliebten aus einer derartigen Liebe erwachsen müssen. Dieselben werden am Schlusse der Rede in umgekehrter Reihenfolge recapitulirt (p. 241 C): ἀναγκαῖον εἴη ἐνδοῦναι ἑαυτὸν ἀπίστῳ, δοσκόλῳ, φθονερῷ, ἀηδεῖ, βλαβερῷ μὲν πρὸς οὐσίαν, βλαβερῷ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σωματος ἕξιν, πολὺ δὲ βλαβερωτάτῳ πρὸς τὴν τῆς ψυχῆς παίδευσιν. Es erwachsen also dem Geliebten aus dem Verkehre mit dem Liebenden Nachtheile an Seele, Leib und Vermögen und ausserdem Widerwärtigkeiten mancherlei Art, die in der Beschaffenheit des Liebhabers ihren Grund haben. Diese Disposition tritt in der Rede vollkommen klar hervor, die Sprache ist von Anfang an schwungvoll. Sokrates unterbricht sich einmal, erklärt seine Redeweise selbst für dithyrambisch und lässt sich von Phaedros bestätigen, dass eine ungewöhnliche Wohlredenheit ihn ergriffen habe, ja die Rede schliesst sogar mit einem Hexameter ab. Bemerkenswert ist ferner, dass diese Rede nur den Tadel des Liebenden enthält, nicht aber, wie die Lysianische, die Vorzüge der nüchternen Verständigkeit aufzählt. Phaedros hat auch in der That einen solchen zweiten Teil erwartet, aber Sokrates will sich darauf nicht einlassen; denn wenn er jetzt beim Tadel schon in Versen rede, wohin werde er dann beim Lobe kommen? Man müsse einfach dem Nichtliebenden ebenso viele Vorzüge als dem Liebenden Nachtheile zuschreiben. Darauf schickt er sich an, den Bach zu durchschreiten und zur Stadt zurückzukehren, fühlt sich aber durch das δαιμόνιον, die göttliche Stimme in seinem Innern, zurückgehalten und erklärt, jetzt noch eine Rede halten zu müssen.

Als Grund hierfür gibt Sokrates an, dass die beiden bisher gehaltenen Reden schlecht und gottlos seien; denn Eros sei ein Gott, und die wahre Liebe könne deshalb nicht verwerflich sein. Es bedürfe daher nach dem Vorgange des Stesichoros einer Palinodie, damit er nicht vom Gotte für seinen Frevel bestraft würde. Die Vorwürfe gegen die Liebe waren in den beiden ersten Reden damit begründet worden, dass der Liebende von einer Art Wahnsinn (μανία) befangen, und also krank sei. Jetzt erklärt aber Sokrates diese Vorwürfe für unbegründet. Denn nicht jedes Heraustreten aus dem Zustande ruhiger Besonnenheit ist verwerflich, sondern es gibt Verzückungen, wie die prophetische, die sühnende, die dichterische, welche den Menschen nur durch die besondere Gunst der Götter zu Theil werden und ihnen zum grössten Segen gereichen. Eine solche gottentsprossene Verzückung ist auch die Liebe; um dieses aber zu erweisen, bedarf es einer Darlegung der Natur der Seele, der göttlichen, wie der menschlichen. Und jetzt folgt der schwungvolle, farbenprächtige, mit dem Feuer der echten Begeisterung geschriebene Mythus, in welchem Platon zum erstenmale die Grundzüge seiner neuen Lehre der Welt zu offenbaren sucht.

Zunächst wird die Unsterblichkeit der Seele dadurch zu erweisen versucht, dass sie für das sich selbst Bewegende, für das Princip der Bewegung erklärt wird. Als solches hat sie keinen Anfang der Bewegung, folglich auch kein Ende, ist also unentstanden und unvergänglich. Wie kommt es aber, dass diese unsterbliche Seele die Verbindung mit einem sterblichen Leibe eingeht? Das hat seinen Grund in der verschiedenartigen Beschaffenheit der einzelnen Theile der menschlichen Seele. Hier wird die begriffliche Darstellung verlassen und die bildliche tritt an ihre Stelle. Die Seele wird dargestellt unter dem Bilde eines Zweigespannes geflügelter Rosse und ihres Lenkers. Bei den Seelen der Götter sind alle Theile gut, die Natur der übrigen Seelen aber ist ungleichartig; denn das eine Ross ist gut und lenksam, das andere dagegen schlecht und widerspänstig, so dass die Lenkung eine sehr schwierige ist. Die vollkommenen Seelen regieren und ordnen die ganze Welt, diejenigen aber, welche die Federn verlieren, so dass ihnen die Flügel ermatten, sinken zur Erde, fliegen umher, bis sie auf etwas Festes treffen, verbinden sich mit diesem, nehmen einen irdischen Leib an, der sich nun infolge der Natur der Seele durch sich

selbst zu bewegen scheint, und so entsteht das sterbliche Geschöpf. Wie kann es aber geschehen, dass die Seelen ihre Federn verlieren? Die Kraft der Flügel besteht darin, das Schwere nach oben zu heben, wo der Sitz der Götter ist. Durch das Göttliche, durch das Gute und Schöne wird dieses Streben der Seele (τὸ πτέρωμα) genährt und gekräftigt, durch das Gegentheil nimmt es ab und geht zu Grunde. Vor ihrer Verbindung mit dem Leibe versuchten die Seelen, sich anschliessend je nach ihrem Charakter an einen der Götter, sich in den überhimmlischen Raum zu erheben. Den Göttern gelingt dies leicht, und sie schauen dann, auf dem Rücken des Himmelsgewölbes stehend, im Umschwunge des Weltalls die ausserhalb befindlichen Ideen des Seins, der Gerechtigkeit, des Guten, des Schönen u. s. w. und aus deren Anschauung schöpft die Seele Nahrung und Kraft. Die übrigen Seelen aber vermögen den Göttern auf diesem Zuge nur unvollkommen zu folgen. Bei den besten hat der Lenker den Kopf über dem Rande des Himmels und sieht so die Ideen, aber nicht mit Ruhe, da er beständig mit der Lenkung zu thun hat. Die anderen sehen wenig oder gar nichts, es entsteht ein grosses Getümmel, in welchem viele Seelen Schaden nehmen, so dass sie zur Erde herabsinken und in menschliche Gestalt kommen. Nach dem Masse dessen, was die Seele früher von den Ideen geschaut, werden die Menschen in neun Rangklassen eingetheilt; die erste Stufe nimmt der Philosoph ein, die letzte der Tyrann.

Nach dieser Schilderung entwickelt Platon durch den Mund des Sokrates die uralte Lehre von der Seelenwanderung. Nach dem Tode des Leibes werden die Seelen gerichtet und kommen entweder in die unterirdischen Strafanstalten zur Busse, oder an irgend einen Ort des Himmels, wo sie leben, wie sie es als Menschen gewohnt waren. Von dort werden sie nach tausend Jahren wiederum zur Wahl eines neuen Lebens entlassen. Die Seele des Philosophen und des wahrhaft Liebenden (ἀνδρὸς φιλοφήσαντος ἀδόλως καὶ παιδεραστήσαντος μετὰ φιλοσοφίας) [p. 249 A.] kann, wenn sie dreimal dasselbe Leben wählt, nach dreitausend Jahren ihre Federn wiedergewinnen und mit den Göttern wieder vereinigt werden, den übrigen kann dies erst nach zehntausend Jahren gelingen. Bei der Wahl eines neuen Lebens kann es auch geschehen, dass die Menschenseele in einen Thierkörper und aus diesem später wieder in einen Menschen geräth; aber keine Seele kann in Menschengestalt kommen, welche früher nicht wenigstens etwas von dem wahrhaft Seienden erschaut hat.

Denn der Mensch muss erkennen nach **Begriffen**, welche aus einer Menge von einzelnen Wahrnehmungen durch die Vernunft (λογισμός) zusammengefasst werden. Dies ist aber nur möglich durch die Erinnerung (ἀνάμνησις) an jenes, was die Seele damals im Gefolge der Götter sah. Also nur die Seele des Philosophen, weil sie ganz mit der Erinnerung bei den göttlichen Dingen ist, kann vollendet werden. Weil der Philosoph sich um die menschlichen Angelegenheiten wenig kümmert, nennt ihn die Menge geistesverwirrt (παρακινῶν), sie merkt es eben nicht, dass er gottbegeistert (ἐνθουσιάζων) ist.

Mit dieser Bezeichnung des wahrhaft Liebenden — denn das ist der Philosoph — als eines Verzückten, kehrt die Rede zu ihrem Ausgangspunkte, zum Wahnsinn, oder sagen wir lieber zur Verzückung der Liebe zurück. Denn um diese zu erklären, war ja die ganze Auseinandersetzung über die Natur der Seele und die Natur unseres Wissens nothwendig.

Die Entstehung der Liebe wird folgendermassen erklärt: Die Dinge der Erscheinungswelt sind Abbilder der Ideen. Wenn nun die gute Seele, welche noch genug Erinnerung besitzt, etwas Schönes erblickt, so erinnert sie sich der Idee des Schönen, welche sie damals sah, als sie noch im Gefolge der Götter und noch nicht mit dem Leibe behaftet war. Die Schönheit leuchtet dort unter den übrigen Ideen am meisten hervor, und hier nehmen wir sie wahr durch den schärfsten unserer Sinne, das Gesicht. Daher kommt es, dass gerade die Schönheit mehr als alles andere das Verlangen nach dem Göttlichen und nach der Welt des Seins in uns erweckt. Wer aber damals nur wenig geschaut hat, dem kommt es nicht zum Bewusstsein, dass die irdische Schönheit ein Abbild der Idee ist, in ihm überwiegt die sinnliche Begierde, die ἐπιθυμία. Den andern dagegen ergreift beim Anblick des Schönen ein heiliger Schauer, und da ja das Göttliche die Nahrung der Seele ist, so wird sie von heftigem Streben erfüllt, und die Federn der Flügel beginnen zu wachsen, so dass die Seele in einen Zustand qualvoller Unruhe und sehnsüchtigen Verlangens geräth. Wenn sie aber auf die Schönheit sieht, von welcher μέρη (Theile) in sie überströmen, woher dies ἵμερος (Liebreiz) genannt wird, so wird sie beruhigt und befriedigt und verlangt deshalb stets in der Nähe des Geliebten zu weilen, um von ihren Schmerzen befreit zu werden. Jeder Liebende wird von einem solchen am meisten angezogen, dessen Seele möglichst ähnlich ist seiner eigenen, oder vielmehr der Seele des Gottes, in dessen Gefolge er sich vor dem Eintritte in dieses Leben befand.

Er verehrt daher in dem Geliebten eigentlich jene Gottheit, er ist bestrebt, sich und ihn dieser Gottheit möglichst ähnlich zu machen, und da nach Platons Lehre das Streben nach der Gottähnlichkeit das höchste Ziel menschlichen Strebens überhaupt ist, so erwachsen aus der Liebe dem Liebenden sowohl als dem Geliebten unschätzbare Vortheile.

Bevor aber die Liebenden zu diesem höchsten Ziele der Liebe, zu einem Leben in rein geistiger Gemeinschaft des Strebens und Erkennens gelangen können, müssen sie alle sinnlichen Triebe vollständig unterdrückt und der Herrschaft der Vernunft unterworfen haben. Dieser Kampf zwischen dem göttlichen und dem sinnlichen Theile der Seele wird — immer unter Festhaltung des einmal gewählten Bildes — sehr anschaulich geschildert. Das schlechte Ross geräth beim Anblick des Schönen in eine hochgradige Aufregung, es schäumt in den Zügel und stürmt davon, den Lenker und das gute Ross wider ihren Willen mit sich fortreissend. In der Nähe des Geliebten aber wirft sich der Lenker, von heftigem Schauer ergriffen, mit Gewalt hintenüber und reisst die Zügel mit solcher Kraft an sich, dass die Pferde auf die Hinterschenkel gesetzt werden, und dieser Kampf wiederholt sich so lange, bis das böse Ross die Erfolglosigkeit seiner Bemühungen einsieht und sich schliesslich willig der Lenkung fügt. Wenn dann der Geliebte einsieht, dass der Liebende nur sein eigenes Bestes im Auge hat, so verliert er seine Scheu, und es entsteht in ihm ein Abbild der Liebe, die Gegenliebe (ἀντέρως), welche er selbst Freundschaft nennt. Wenn sie so das unterjocht haben, wodurch der Seele Gutes zu Theil wird und das befreit haben, wodurch sie Gutes in sich aufnimmt, so führen sie schon hier ein seliges Leben, und nach dem Tode erlangen sie den ersten olympischen Preis, d. h. sie bekommen ihre Federn wieder und werden nach dreitausend Jahren wieder mit den Göttern vereint. Eine derartige völlige Unterjochung der Sinnlichkeit kann aber wiederum nur dem Philosophen gelingen; ist der Ausgang des Kampfes ein anderer, so nimmt mit dem Masse der Bändigung des schlechten Rosses auch der Werth und der Lohn der Liebe ab. Der Verkehr mit dem Nichtliebenden aber, d. h. also, wie sich hier deutlich zeigt, mit dem sinnlich Liebenden, bringt der Seele den grössten Schaden und veranlasst, dass sie neuntausend Jahre auf der Erde und vernunftlos unter der Erde sich herumtreiben muss.

Nach dieser Darstellung des Wertes der Liebe schliesst Sokrates seine Rede mit einer nochmaligen Bitte um Verzeihung an den Eros, den er zugleich anfleht, er möge den Sinn des Lysias und des Phaedros wenden, damit sie sich von ihren unnützen Beschäftigungen ab- und der Philosophie zuwenden.

Es geht aus dieser keineswegs erschöpfenden Inhaltsangabe wohl schon zur Genüge hervor, wie wenig Wahrscheinlichkeit die Annahme für sich hat, dass eine so reichhaltige Rede lediglich dazu dienen sollte, ein Beispiel für die im zweiten Theile des Dialoges aufgestellten Regeln der Rhetorik abzugeben. Dass sie nebenbei auch diesen Zweck erfüllt, soll natürlich nicht geleugnet werden, denn irgend ein auch äusserlich erkennbarer Zusammenhang zwischen den beiden Theilen des Gespräches muss doch vorhanden sein, und wenn im zweiten die Rhetorik definirt wird als die Kunst, die Seelen durch Reden zu lenken (ψυχαγωγία διὰ λόγων), so geht daraus schon hervor, dass der wahre Rhetoriker eine Kenntnis der Natur aller Seelen haben muss, und so zeigt sich in diesem Punkte wenigstens eine Beziehung auch auf den Inhalt dieser zweiten Sokratischen Rede. Eine solche Beziehung tritt ferner noch hervor bei der Erwähnung der Kunst, die einzelnen Wahrnehmungen in Begriffe zusammenzufassen und diese Begriffe wieder zu zerlegen, mit einem Worte der Dialektik, von der im zweiten Theile ausführlicher gehandelt wird, wobei Platon fast dieselben Worte anwendet, die er in der Rede gebrauchte. (cf. Bonitz, a. a. O. p. 266.) Aber diese nachweisbaren Beziehungen auf die Rhetorik sind viel zu dürftig, als dass sie uns berechtigen könnten, den Inhalt der Reden als gleichgültig für den Zweck des ganzen Dialoges anzusehen.

Phaedros erklärt dem Sokrates von vornherein, dass des Lysias Rede für ihn ein besonderes Interesse haben müsse, weil sie von der Liebe handle;[1]) er setzt also ein solches Interesse des Sokrates für erotische Angelegenheiten als bekannt voraus. Und in der That wird Sokrates von Platon oftmals und mit Vorliebe als Erotiker, natürlich im Platonischen Sinne, bezeichnet,[2]) und man braucht ja nur auf das Symposion hinzuweisen, um sich die grosse Bedeutung gerade des Eros in Platons Philosophie zum Bewusstsein zu bringen, so dass wir schon deswegen anzunehmen berechtigt sind, er werde auch in unserem Dialoge keine Nebenrolle spielen. Dass Sokrates nach dem Anhören der Rede des Lysias erklärt, er habe nur auf die Form, nicht auf den Inhalt geachtet, hat dem gegenüber nichts zu bedeuten, denn er will

[1]) Phaedr. p. 227 C: Καὶ μὴν, ὦ Σώκρατες, προςήκουσά γέ σοι ἡ ἀκοή. ὁ γάρ τοι λόγος ἦν, περὶ ὃν διετρίβομεν, οὐκ οἶδ'ὅντινα τρόπον ἐρωτικός. [2]) Cf. Symp. p. 277 D. Ibid. 212 B. Lys. p. 104 B. Charm. p. 154.B.C.

damit nur sagen, dass bei Lysias der Inhalt gegenüber der Form gar zu sehr zurücktritt. Wie sehr vielmehr gerade der Inhalt ihn erregt, geht aus seinen eigenen Worten hervor: πληρές πως, ὦ δαιμόνιε, τὸ στῆθος ἔχων αἰσθάνομαι παρὰ ταῦτα ἂν ἔχειν εἰπεῖν ἕτερα μὴ χείρω. Welcher Art die Erregung ist, die dem Sokrates die Brust schwellt, wollen wir vorläufig noch auf sich beruhen lassen; genug, dass er sich durch eine innere Spannung zu seiner ersten Rede gedrängt fühlt, die aus dem blossen Drange, eine rhetorisch bessere Rede zu halten, nicht erklärt werden kann. Eine derartige blosse Prunkrede würde auch ganz und gar dem Wesen des Platonischen Sokrates widersprechen, dem es überall nur auf den Inhalt, nicht auf die Form ankommt. Deshalb wird man auch schwerlich Schleiermacher beistimmen können, welcher in seiner Einleitung zum Phaedros (pag. 69) behauptet, dass Platon sich durch die beiden Reden des Sokrates den grossen Triumph der Sophisten, entgegenstehende Behauptungen nacheinander zu vertheidigen, in glänzender Weise aneigne. Dies würde richtig sein, wenn die erste Rede des Sokrates sich ihrem Inhalte nach mit der Lysianischen deckte, wenn sie ebenfalls zu erweisen suchte, dass man dem Nichtliebenden vor dem leidenschaftlich Liebenden den Vorzug geben müsse. Das ist aber nicht der Fall, sondern jene erste Rede des Sokrates enthält aus guten Gründen, wie wir nachher sehen werden, von den Vorzügen der leidenschaftslosen Verständigkeit kein Wort, sondern lediglich den Tadel der Leidenschaft. Dazu kommt nun noch, dass uns Platon selbst einen sehr deutlichen Fingerzeig giebt, wie wir die beiden Sokratischen Reden ihrem Inhalte nach aufzufassen haben. Im zweiten Theile spricht er (pag. 265 D sqq.) von der Dialektik, die er hier zum erstenmale noch ziemlich unbeholfen entwickelt, und bezeichnet sie, wie schon oben gesagt, als die Kunst, die überall zerstreuten Einzelwahrnehmungen unter einen Begriff zusammenzufassen (συναγωγή), und diese Begriffe dann wieder in ihre verschiedenen Bestandtheile aufzulösen, also ihren Umfang und Inhalt anzugeben (διαίρεσις). Dann fährt er fort: ὥσπερ ἄρτι τὼ λόγω τὸ μὲν ἄφρον τῆς διανοίας ἕν τι κοινῇ εἶδος ἐλαβέτην, ὥσπερ δὲ σώματος ἐξ ἑνὸς διπλᾶ καὶ ὁμώνυμα πέφυκε, σκαιά, τὰ δεξιὰ κληθέντα, οὕτω καὶ τὸ τῆς παρανοίας ὡς ἓν ἐν ἡμῖν πεφυκὸς εἶδος ἡγησαμένω τὼ λόγω, ὁ μὲν τὸ ἐπ' ἀριστερὰ τεμνόμενος μέρος πάλιν τοῦτο τέμνων οὐκ ἐπανῆκε, πρὶν ἐν αὐτοῖς ἐφευρὼν ὀνομαζόμενον σκαιόν τινα ἔρωτα ἐλοιδόρησε μάλ' ἐν δίκῃ, ὁ δ' εἰς τὰ ἐν δεξιᾷ τῆς μανίας ἀγαγὼν ἡμᾶς, ὁμώνυμον μὲν ἐκείνῳ, θεῖον δ' αὖ τιν' ἔρωτα ἐφευρὼν καὶ προτεινάμενος ἐπῄνεσεν ὡς μεγίστων αἴτιον ἡμῖν ἀγαθῶν. Wie es also an einem und demselben Körper verschiedene gleichnamige Theile giebt, linke und rechte, so fallen unter den Begriff der παρανοία, d. h. des Heraustretens aus dem Zustande ruhiger Besonnenheit, zwei ganz verschiedene Arten von Liebe, die nichts als den Namen mit einander gemein haben, eine linke, verwerfliche, und eine rechte, göttliche. Die erstere wurde in der ersten Rede mit Recht von Sokrates geschmäht, die letztere in der zweiten ebenso gelobt als die Ursache der grössten Güter für uns. Hier wird also ganz unzweideutig ausgesprochen, dass der Zweck der ersten Sokratischen Rede der ist, die verwerfliche sinnliche Liebesleidenschaft zu tadeln und zu verdammen, während die zweite die Aufgabe hat, im Gegensatze zu jener die Natur der wahren, philosophischen Liebe darzulegen und ihren Nutzen zu erweisen. Weit entfernt also, wie Schleiermacher meint, entgegenstehende Behauptungen zu vertheidigen, haben die beiden Reden vielmehr die Aufgabe, denselben Begriff nach verschiedenen Seiten zu entwickeln und zu beleuchten, und so ergänzen sie sich zu einem Ganzen. Die zweite Rede ist der von Phaedros (pag. 241 D) vermisste zweite Theil der ersten. Hieraus erklärt sich auch, warum die erste nur Tadel enthalten kann und mit dem Tadel abschliesst. Es liegt von Anfang an gar nicht in der Absicht des Sokrates, die kühle Verständigkeit gegenüber der Leidenschaft zu preisen, sondern er will der vernunftlosen sinnlichen Begierde die gottbegeisterte wahre Liebe entgegenstellen, die zwar eine μανία ist, aber doch eine solche, die dem Menschen nur durch göttliche Schickung zu Theil wird und in dem edelsten Theile der Seele, der Vernunft, ihren Sitz und ihre Quelle hat. Um aber zum vollen Verständniss der Bedeutung der ersten Sokratischen Rede zu gelangen, müssen wir noch zu erklären versuchen, woher die bereits erwähnte Erregung des Sokrates kommt, und warum er diese Rede mit verhülltem Haupte spricht. Die letztere Frage beantwortet Sokrates selbst dahin, dass er aus Scham das Haupt verhüllt habe. (Pag. 243 B: ὑπ' αἰσχύνης ἐγκεκαλυμμένος.) Diese Scham kann doch wohl nur daher rühren, dass der Gegenstand der Rede, die gemeine, sinnliche, widernatürliche Begierde, ihn anwidert. Denn wenn auch scheinbar die Rede des Lysias den Vorzug der Leidenschaftslosigkeit vor der Leidenschaft hatte erweisen sollen, so ist das eben doch nur Schein. Der angebliche Nichtliebende des Lysias ist, wie Sokrates zu Anfang seiner Rede ganz richtig bemerkt, doch nur ein verkappter Liebhaber, der durch falsche Vorspiegelungen auf Umwegen ein Ziel zu erreichen sucht, welches ein wirklich leidenschaftsloser Mensch sich überhaupt nie-

mals stecken könnte. Nimmt man also der Rede diese sophistische Einkleidung, so bleibt nichts übrig, als die nackte Gemeinheit, die auch überall deutlich genug hervortritt. Diese Niedrigkeit der Gesinnung erfüllt den Sokrates mit Scham und sittlicher Entrüstung, und die letztere ist es, die ihm die Brust schwellt und ihn dazu treibt, eine derartige Liebe in den stärksten Ausdrücken zu verdammen. Denn in der Brust hat nach Platons Lehre im Timaeos (p. 69E. 70A.) der θυμός oder das θυμοειδές der Seele seinen Sitz. Dieser Seelentheil hat die Aufgabe, der Vernunft gegen die sinnliche Begierde zu Hülfe zu kommen, was aus folgenden Stellen zur Genüge hervorgeht: De republ. p. 441A: οὕτω καὶ ἐν ψυχῇ τρίτον τοῦτό ἐστι τὸ θυμοειδές, ἐπίκουρον ὂν τῷ λογιστικῷ φύσει, ἐὰν μὴ ὑπὸ κακῆς τροφῆς διεφθάρῃ. Ibid. pag. 441E: οὐκοῦν τῷ μὲν λογιστικῷ ἄρχειν προσήκει, σοφῷ ὄντι καὶ ἔχοντι τὴν ὑπὲρ ἁπάσης τῆς ψυχῆς προμήθειαν, τῷ δὲ θυμοειδεῖ ὑπηκόῳ εἶναι καὶ ξυμμάχῳ τούτου; πάνυ γε. Tim. pag. 70A: τὸ μετέχον οὖν τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, φιλόνεικον ὄν, κατῴκισαν ἐγγυτέρω τῆς κεφαλῆς μεταξὺ τῶν φρενῶν τε καὶ αὐχένος, ἵνα τοῦ λόγου κατήκοον ὂν κοινῇ μετ' ἐκείνουβίᾳ τὸ τῶν ἐπιθυμιῶν κατέχοι γένος, ὁπότ' ἐκ τῆς ἀκροπόλεως τῷ ἐπιτάγματι καὶ λόγῳ μηδαμῇ πείθεσθαι ἑκὸν ἐθέλοι. Ganz dieselbe Stellung wird im Phaedros dem guten Seelenrosse zugeschrieben, welches ja dem θυμοειδές entspricht; es wird (p. 253D) bezeichnet als τιμῆς ἐραστὴς μετὰ σωφροσύνης τε καὶ αἰδοῦς καὶ ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος, ἄπληκτος κελεύματι μόνον καὶ λόγῳ ἡνιοχεῖται. Des weiteren wird dann ebendaselbst geschildert, wie das edle Ross durch das Gebahren des schlechten beim Anblick des Geliebten mit Scham und Zorn erfüllt wird und ihm widerstrebt, während es dem Lenker willig folgt. Genau dieselbe Stellung, wie das θυμοειδές zu dem ἐπιθυμητικόν und λογιστικόν der Seele nimmt die erste Rede des Sokrates zu der des Lysias und der dritten Rede ein. Sie wird gehalten unter dem Einflusse des θυμός, der sittlichen Entrüstung, und daher rührt bei aller Schlichtheit des Ausdrucks ihr dithyrambischer Schwung; der Redner ist erfüllt von Scham über die Niedrigkeit der Gesinnung, welche aus der Rede des Lysias hervorleuchtete; darum verhüllt er das Haupt. Andererseits aber soll die Rede auch der folgenden, von der Vernunft dictirten, gewissermassen zu Hülfe kommen, sie vorbereiten, indem sie zunächst die Verwerflichkeit der sinnlichen Liebe aufzeigt und somit der Darlegung des wahren Eros die Wege ebnet. Aus diesem Grunde kann die Rede auch weiter nichts als den Tadel der gemeinen Liebe enthalten, denn die dialektische Begründung des philosophischen Eros ist Aufgabe des λογιστικόν, des vernünftigen Theiles der Seele, welcher dem Rosselenker im Bilde des Mythos entspricht. Wenn es also in der That das θυμοειδές ist, welches dem Sokrates die Brust schwellt und ihn zu seiner ersten Rede treibt, so hat demnach diese Rede den Zweck, uns das Bild eines Mannes zu zeichnen, der unter dem Einflusse dieses Seelentheiles steht, und es ist zu erwarten, dass auch die beiden anderen Reden zur Illustration des Einflusses der entsprechenden Seelentheile, des ἐπιθυμητικόν und des λογιστικόν, auf den Menschen dienen sollen. In der That zeigt uns Platon durch die erste Rede den Lysias als einen Mann, der in sittlicher Beziehung ganz auf dem Standpunkt des grossen Haufens steht und dem herrschenden Laster huldigt, und der trotz seines gepriesenen Wissens und seines Ruhmes als Rhetor wohl die technischen Hülfsmittel der Kunst (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα μαθήματα. pag. 269B) kennt und anzuwenden versteht, vom wahren Wesen der Kunst selbst aber keine Ahnung hat. Darum lässt uns auch seine glatte, gedrechselte Redeweise so kalt und gleichgültig, während uns der dürftige Inhalt der Rede mit Scham und Zorn erfüllt; daher besonders der Mangel an jeder Definition und jedem leitenden Princip, das unordentliche Durcheinarderwerfen der Gedanken — es ist eben die ἄτακτος ἐπιθυμία, welche zur Darstellung gebracht werden soll. Dahingegen zeigt uns die dritte Rede den Sokrates unter dem Einflusse des λογιστικόν als den Mann, der sich allein von der Vernunft leiten lässt und alle Sinnlichkeit völlig ihrer Herrschaft unterworfen hat. Sie stellt den wahren Weisen dar, der den Dingen durch begriffliche Unterscheidung auf den Grund geht und mit Hülfe der wahren Liebe, der philosophischen Begeisterung sich emporringt aus dieser Welt des Scheins zu dem Reiche des Seins, aus der Flucht der Erscheinungen zu dem wahren Wesen der Dinge, zu den ewigen, unveränderlichen Ideen.

So haben also die drei Reden die Aufgabe, die in dem Mythos entwickelten drei Theile der Seele in ihrer verschiedenartigen Einwirkung auf den Menschen zur Darstellung zu bringen. Die erste ist das Geistesprodukt eines Menschen, der unter der Herrschaft der sinnlichen Leidenschaft steht, die dritte offenbart die Vorzüge der Herrschaft der Vernunft, während die zweite der Stellung des θυμοειδές zwischen dem ἐπιθυμητικόν und dem λογιστικόν entspricht: sie kommt dem letzteren gegen das erstere zu Hülfe.

Fragen wir nun, in welcher Beziehung der Inhalt der Reden zu dem ganzen Dialoge steht, welchen Endzweck Platon mit ihnen verfolgt, so müssen wir uns wieder die Abfassungszeit des Phaedros ver-

gegenwärtigen. Der Philosoph tritt im Phaedros zum erstenmale mit seiner eigenen neuen Lehre vor seine Zeitgenossen hin und will natürlich für diese Lehre Anhänger zu gewinnen suchen. Denn Platon war ein Schüler des Sokrates, und als Sokratiker musste ihm die unmittelbare Wirkung auf seine Mitmenschen, die praktische Bethätigung der Philosophie zunächst am Herzen liegen. Das Endziel der Sokratischen wie der Platonischen Lehre liegt in der Erziehung des Menschen zur Tugend, in der grösstmöglichen Annäherung an die Gottheit (ὁμοίωσις θεῷ, Theaetet. pag. 176 B) und deshalb musste es Platon hauptsächlich darauf ankommen, seiner Lehre einen möglichst grossen Wirkungskreis zu verschaffen. Zu diesem Zwecke musste er der damaligen vornehmen Athenischen Jugend — denn an diese wendet er sich zunächst — den Spiegel vorhalten und ihr zeigen, dass ihr unsittliches Thun und Treiben verwerflich und verderblich und dass ihre geistigen Bestrebungen hohl und nichtig seien. Beide Ziele sucht Platon im Feuer der ersten Begeisterung mit dem Phaedros zu erreichen. Im ersten Theile wendet er sich gegen das herrschende widernatürliche Laster, welchem gerade die damalige vornehme Männerwelt Athens in einem solchen Masse ergeben war, dass Platon selbst an einer Stelle des Phaedros (p. 256 A—D) eine uns befremdende Nachsicht gegen dasselbe an den Tag legt. An die Stelle dieses lasterhaften Verkehrs soll die geistige Gemeinschaft des Strebens nach der Wahrheit und dem Seienden, an Stelle des falschen soll der wahre, philosophische Eros treten. Darum werden die Schäden des einen in grellen Farben ausführlich ausgemalt, der Nutzen des anderen in begeisterten Worten gepriesen. Im zweiten Theile des Dialoges wendet sich Platon gegen die geistigen Bestrebungen der damaligen Zeit und wirft der so hoch gepriesenen und alle Geister beherrschenden Sophistik und Rhetorik kühn den Fehdehandschuh hin. Mit behaglicher Breite legt er eine umfassende Kenntnis aller rhetorischen Theorieen der damaligen Zeit an den Tag; er prunkt förmlich, was er sonst nie thut, mit einer Belesenheit, aber nur, um dann stolz und verächtlich zu erklären, dass alle diese schönen Theorieen nur die nothwendigen technischen Hülfsmittel der Redekunst enthalten, während ihnen das wahre Wesen, der Begriff der Rhetorik selbst völlig verschlossen geblieben ist. Dann werden die Erfordernisse eines wahren Rhetors aufgezählt und die Dialektik an Stelle der Rhetorik gesetzt. Wie ernst es Platon sowohl mit der Bekämpfung des herrschenden Lasters als auch der Rhetorik und Sophistik nahm, das beweisen von den späteren, für einen grösseren Leserkreis berechneten Dialogen das Symposion auf der einen, der Protogoras, Gorgias und Euthydemos auf der anderen Seite.

So wendet sich also der Phaedros unmittelbar an die vornehme Athenische Jugend und fordert sie auf, abzulassen von ihrem verwerflichen und nichtigen Thun und Treiben in sittlicher wie in intellectueller Hinsicht und statt dessen der wahren Liebe und der wahren Weisheit, der Philosophie, sich zuzuwenden. Demnach hat also Schleiermacher Recht, wenn er (Einleitung pag. 66) sagt: „So ist die Philosophie selbst und ganz dasjenige, was Platon hier als das Höchste und als Grundlage alles Würdigen und Schönen anpreiset, für die er allgemeine Anerkennung in diesem Besitze siegreich zu fordern weiss. Und eben weil die Philosophie hier ganz erscheint, nicht nur als innerer Zustand, sondern als ihrer Natur nach sich äussernd und mittheilend, so musste auch der Trieb zum Bewusstsein gebracht und dargestellt werden, welcher sie von innen herausdrängt, und welcher eben nichts anderes ist, als jene ächte und göttliche Liebe, die sich über jede andere auf irgend einen Nutzen ausgehende ebenso weit erhebt, als die Philosophie ihrer Natur nach jene untergeordneten Künste übertrifft, die sich auch mit einer Lust oder einem Gewinn spielend begnügen." Der Eros, wie ihn Platon auffasst, ist der hauptsächlichste Trieb zur Philosophie, die Dialektik ihr vorzüglichstes Hülfsmittel, um zur Erkenntniss der Wahrheit zu gelangen: darum mussten in einem Dialoge, der es sich zur Aufgabe macht, diese Philosophie zum erstenmale darzulegen und Anhänger für sie zu werben, beide Theile, der philosophische Trieb und die dialektische Methode, gleichmässig zur Darstellung gebracht werden. Dass die Composition des Ganzen unter diesem doppelten Zwecke gelitten hat, kann nicht geleugnet werden; ein Kunstwerk ersten Ranges, wie manche späteren Platonischen Dialoge ist der Phaedros nicht. Aber für diese Mängel werden wir reichlich entschädigt durch die Wärme der Empfindung und die Begeisterung für die Sache, die uns namentlich im ersten Theile so wohlthuend berühren. Sehr schön sagt daher Bonitz am Schlusse seiner mehrfach erwähnten Abhandlung: „Mit Vorzügen, die nur dem genialen Künstler erreichbar sind, verbinden sich Mängel, in denen wir den anfangenden Künstler werden erkennen dürfen. Diese ebenso unverhohlen zu bezeichnen, wie wir jene bewundern, gebietet die Achtung vor Platons Namen, dessen Meisterschaft in der Kunst des philosophischen Dialoges eines Verdeckens der Mängel nicht bedarf."

Hagen, den 28. Februar 1883. **Dr. Friedrich Thedinga.**